Archiv

für

Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp,
Christoph Sigwart und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



Erste Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1897.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. X. Band 3. Heft.

XIII.

Occam's Erkenntnisslehre in ihrer historischen Stellung.

Von

H. Siebeck.

1. Zur allgemeinen Charakteristik der Occam'schen Erkenntnisslehre und zugleich zur Würdigung ihrer Stellung und Bedeutung innerhalb der Geschichte des Erkenntnissproblems erscheint es angemessen, zunächst auf die Bemerkung von Prantl (Gesch. d. Logik III, 332) hinzuweisen, wonach der Erneuerer des Nominalismus den Früheren (Thomas und Duns) gegenüber doch in einer Beziehung wieder den echten alten Aristotelismus vertritt: die bezügliche Theorie Occam's ist insofern eine Neugestaltung der peripatetischen Anschauung, als für ihn „das Erkennen in einem Verwirklichungsprozess vom Potenziellen zum Aktuellen fortschreitet, wonach der Mensch nichts Singuläres erfassen kann, ohne zugleich die Realpotenz der Universalität mitzubesitzen". Die allgemeinen Erkenntnisse der Wissenschaft, die als solche für den Intellekt intuitiv sind, auch ohne erst eines „definitorischen Allgemeinbegriffs" zu bedürfen, ergaben sich ihm auf Grund eines von der Basis der sinnlichen Wahrnehmung ansteigenden Erkenntnissprozesses, wobei andrerseits auch das Wesen des Intellekts als des Vermögens, aus dem Sinnlichen das Allgemeine und insofern Nichtsinnliche zu abstrahieren, in seiner Eigenartigkeit zu seinem Rechte kommt.

Ueber die hier bezeichnete positive Basis jenes genetischen Prozesses, die Wahrnehmung, wird im Folgenden (§ 9) noch zu handeln sein. Zunächst aber ist zu diesem Zwecke auf die **negative** Unterlage des Ganzen hinzuweisen, nämlich auf Occam's energische Bekämpfung der überlieferten **Species**-Lehre.

Wie ich anderwärts[1]) bereits ausgeführt habe, war in der älteren Scholastik das Wesen der Erkenntniss in einer Weise bestimmt worden, derzufolge dabei das aktive Moment im erkennenden Subjekt mehr oder weniger zur Nebensache wurde. Die aristotelische Auffassung des Wahrnehmungsaktes, wonach die objektive Einwirkung und die subjektive Reaktion nur die verschiedenen Seiten desselben Vorganges ausmachten, hatte sich umgebildet zu der Lehre von den „intentionalen Species"[2]). Die Empfindung der Dinge sollte begreiflich werden durch die Annahme von Formen oder Bildern (species) derselben, die auf nicht näher bezeichnete Weise in die Seele hineingewirkt würden. Diese Species selbst, nach der hier zu Grunde liegenden Ansicht, sind nicht Gegenstände der Wahrnehmung; sie haben ausschliesslich repräsentative Bedeutung. Das Ding, der Gegenstand selbst ist es, der unter ihrer Wirkung und Vermittelung zur Perception gelangt, einer Wirkung übrigens, wobei sich im Sinnesorgane selbst nichts verändert, ausser dass in ihm das Vermögen der Wahrnehmung aus der Potenzialität in die Aktualität versetzt wird. Und wie für den Sinn, so sollte es ein solches Erkenntnissbild auch für den Intellekt, also neben der Species sensibilis die Sp. intelligibilis geben, die dem Intellekt für die Auffassung des Allgemeinbegriffs dasselbe leistet, was die Sp. sensibilis dem Sinnesorgan für die Auffassung des Aussendinges[3]).

---

[1]) Zeitschr. f. Philosophie Bd. 93, S. 164f.

[2]) Eine durchsichtige Darstellung der Lehre in ihrer späteren, bei Suarez vorliegenden, aber in der Hauptsache schon für Occam's Polemik massgebenden Form hat neuerdings H. Schwarz, Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothese durch die mechanische Methode, S. 6ff. gegeben.

[3]) Species sensibilis quae est in sensu, est similitudo solum unius individui, unde per eam solum individuum cognosci potest; species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei (d. h. der Gattung), quae est participabilis a particularibus infinitis. Thom. Aqu. Summ. theol. I, 14, 12c.

Auch der Intellekt sollte hiernach durch die Wirkung der intelligiblen Species erst zur Wirklichkeit (Aktivität) des begrifflichen Erkennens gelangen, das er vorher nur der Möglichkeit nach besitzt. Auch die Scholastik nach Thomas hält sich an diese Lehre; sie legt jedoch das Hauptgewicht für den Vorgang des Erkennens nicht mehr auf die Species, sondern auf das Organ, einerseits die Empfindung, andrerseits den Intellekt, für welchen letzteren ausserdem Duns Scotus ausdrücklich schon eine Bethätigung in und mit der Wahrnehmung selbst, also noch vor der Mitwirkung der Sp. intelligibilis, zu erweisen suchte. Einen weiteren Schritt in dieser Richtung that nun Occam, und zwar dadurch, dass er die Annahme von Species zum Begreifen des Erkenntnissaktes überhaupt für überflüssig erklärte. Die ganze Lehre hatte hinsichtlich seines Vorgangs über die Schwierigkeit hinweghelfen sollen, die in der Frage lag, wie das Ding als „Aeusseres" zugleich ein Inneres d. h. ein Bewusstseins-Inhalt sein oder werden könne. Sie wollte zwischen Ding und Seele ein vermittelndes Moment aufzeigen, ohne welches distans non potest agere in distans. Dem gegenüber hob nun O. hervor, dass erstens die Geltung des oben genannten Satzes an sich fraglich sei; ausserdem aber komme man, auch bei Anerkennung desselben, vermittelst der Speciestheorie doch nicht über die durch ihn bezeichnete Schwierigkeit hinweg, sofern bei ihr die Beziehung zwischen Objekt und Species selbst wieder einer die Distanz überbrückenden Vermittelung bedürfe. Weise man aber zu Gunsten der Lehre hin auf ein Zweites, nämlich auf die Nothwendigkeit, für die Einwirkung des Materialen auf das Spirituale (des Dinges auf den Intellekt) ein vermittelndes Moment aufzuweisen, so sei diese selbe Nothwendigkeit ebenfalls bereits für das Verhältniss von Objekt und Sp. intelligibilis indiciert, sofern letztere als intellektuelles Gebilde selbst schon ein Spirituales sei. In Hinsicht des Thatsächlichen führt er aus: Allerdings bleibe von der Wahrnehmungs-Erkenntniss etwas im Intellekt zurück, vermittelst dessen dieser die begriffliche Abstraktion vollziehe. Dieses Zurückbleibende aber sei nicht eine Species, sondern ein Habitus (psychischer Zustand), der zu der bezeichneten Aufgabe vollkommen genüge. Die Assimilation oder Repräsentation des Objekts für den

Intellekt, welche die Species leisten solle, könne ebensogut unmittelbar durch das Objekt geleistet werden[4]).

Die Vermittelung durch das halb objektive, halb subjektive Mittelglied der Species ist hiernach bei O. aufgehoben. Sie wird ersetzt durch die Wirkung des Gegenstandes (in der Wahrnehmung) selbst und die an diese vermittelst des Gedächtnisses anknüpfende Thätigkeit des Intellekts, also durch einen rein subjektiven Prozess, der die Befähigung, in seinen Ergebnissen zugleich der objektiven Welt zu entsprechen, lediglich besitzt vermöge desjenigen Gebundenseins an das Objektive, welches für ihn in dem Inhalte der Wahrnehmungen gegeben ist.

2. Die bisherige scholastische Erkenntnisslehre hatte sich weiter die ursprüngliche (aristotelische) Theorie in dem Sinne zurecht gelegt, dass sie annahm, das sinnliche Wesen des Einzeldings sei lediglich Gegenstand der Wahrnehmung, die begriffliche Auffassung desselben aber gehe schon nicht mehr auf das Einzelne als solches, sondern auf sein in der Seele befindliches Anschauungsbild; dieses nämlich, und zwar es allein habe die Fähigkeit, dem Intellekt das begriffliche Wesen der Sache gleichsam zu präparieren, und zwar auf Grund dessen, dass es die dem Intellekt unzugängliche Eigenschaft der Materialität ausgezogen habe: Singulare sentitur, Universale intelligitur. Für Occam, dem das Erkennen nicht ein blosses Entgegennehmen von Objekten vermittelst bestimmter seelischer Vermögen, sondern eine Einwirkung der Dinge auf die Seele und eine genetische Verarbeitung dieser Einwirkungen zu Inhalten von Aussagen bedeutet, wird diese Zweitheilung hinfällig. Anschauung und begriffliches Denken sind ihm nur verschiedene Stufen einer und derselben Erkenntniss- oder Denkthätigkeit. Diese aber richtet sich in der Durchführung ihrer Aufgabe, sofern sie vermöge der durch das Einzelding auf die Seele geübten Einwirkung überhaupt erst anheben kann, in erster Linie immer auf das sinnliche Einzelne als solches. Daher setzt er der soeben angeführten These mit Nachdruck die andere entgegen, dass das Singulare, und zwar primo, intelligitur[5]), und behauptet, unter

[4]) Occ. in libr. Sent. II qu. 14+15 Pff.

[5]) Sent. I, 3, 6 B. E. G.

Anbequemung an die alte Theorie von den über einander liegenden Erkenntnissvermögen, dass jedes der oberen, nur eben in seiner spezifischen Funktionsweise, sich auf ein und dasselbe Objekt, nämlich das Sinnending, nicht aber auf eine Vertretung dessen in zweiter Instanz, die Sp. intelligibilis, beziehe, — so gut wie z. B. das obere Begehrungsvermögen, der Wille, sich auf dasselbe Objekt richte, worauf das sinnliche (untere) Begehren sich erstrecke.

3. Von dieser Grundlage aus gestaltet sich nun aber bei O. die Erkenntnisslehre in einer Weise, die über den Objektivismus des Aristoteles hinausführt. Und zwar ist, was sich bei ihm weiter anbahnt, bereits diejenige Richtung des englischen Subjektivismus, welche das Denken, mit Hobbes zu reden, als ein Rechnen mit Begriffen bezeichnet. Der Grund hiervon liegt zunächst in der echt englischen Eigenart seines Wesens, derzufolge die Glaubensinhalte, die im Gemüth wurzeln, bei weitem nicht in dem Masse das Bedürfniss haben, ihre Wahrheit auch dialektisch und überhaupt wissenschaftlich zu erhärten, wie dies bei dem römischen und griechischen Intellektualismus der Fall ist. Dieser Richtung kam nun auf spezifisch theologischem Gebiet die franziskanische Tendenz entgegen, die den Inhalt der Kirchenlehre von vornherein nicht als Gegenstand dialektischer Systematisierung, sondern als den ethischen Gehalt der für die Seelsorge massgebenden Weltanschauung betrachtete. Ihre methodische Ausprägung ferner fand sie bei O. hauptsächlich dadurch, dass er sich für das Wesen der begrifflichen Erkenntniss von der Unterlage der byzantinischen Logik aus orientierte. Das erkenntnisstheoretische Prinzip, welches in dieser waltet, hat bis in die Gegenwart herein in England und später auch in Deutschland immer wieder den methodischen Unterbau abgeben müssen zur Begründung derjenigen Weltanschauung, derzufolge die Inhalte des Glaubens eine von der spekulativen Auffassung des Weltzusammenhangs unabhängige Quelle der Gewissheit und ein jener gegenüber eigenartiges Kriterium ihrer Wahrheit besitzen. Das verstandesmässige menschlische Erkennen reicht, ihr zufolge, überhaupt nicht an das unmittelbare Wesen der Dinge heran, sondern ist in letzter Instanz angewiesen auf Herstellung eines lückenlosen und widerspruchsfreien Zusam-

menhangs zwischen den durch die Einwirkungen der Gegenstände auf das Denkorgan bedingten Begriffen und Urtheilen. Dieser Zusammenhang gilt als ausreichend zur Ermittelung der an der Oberfläche des Daseins sich herausstellenden Gesetzmässigkeit der Erscheinungen und in Folge dessen zur Regulierung der praktischen Lebensführung. Für die Begründung aber von metaphysischen und religiösen Ueberzeugungen soll die unmittelbare und somit von jener Verstandesarbeit zunächst unabhängige Evidenz ethischer Werthvorstellungen den Ausschlag geben. Das Hauptgewicht im Wesen der Erkenntniss legte die bezeichnete Logik[6]) nicht auf die Entgegennahme des im Bewusstsein sich abspiegelnden Objekts, sondern auf die lediglich im Subjekt vor sich gehende Thätigkeit der Verknüpfung gegebener Inhalte, die als die subjektiven „Vertreter" des Objektiven betrachtet werden. Das Erkennen hat es hiernach im Grunde der Sache nicht mehr mit den Dingen selbst, sondern mit ihren subjektiven Zeichen zu thun und ist betreffs der Herstellung eines „Wissens" auf diese allein angewiesen. Indem nun O. seiner genetischen Auffassung des Erkenntnissprozesses diesen formalistischen Einschlag giebt, ersetzt er die Ansicht von der intentionalen Species durch seinen Begriff des Terminus. Er versteht darunter den vermöge der Adprehension des Gegenstandes in der Seele befindlichen Inhalt, passio animae[7]) (ein unzureichender Ausdruck für das, was wir jetzt Bewusstseinszustand im Gebiete des Vorstellens nennen würden). Dieser Inhalt dient und wirkt für den Intellekt in Verbindung mit dem durch die Sprache gegebenen Worte als Vertreter (suppositio) des oder der durch das Wort bezeichneten Dinge; er ist deren Ersatz im Prozess des diskursiven Denkens. Eine eigenartige Wendung gewinnt nun die Sache bei O. von dieser Grundlage aus hauptsächlich durch zwei Momente: erstens durch die stärkere Betonung und Verwerthung des Unterschiedes von einzelnen und verbundenen (inkomplexen und komplexen) Vorstellungen und Begriffen, und ausserdem namentlich auch durch die Lehre, dass das Erkennen nicht schon im Entgegennehmen eines Eindrucks, sondern in der Zu-

[6]) Vgl. Prantl a. a. O. II, 265, 280f.

[7]) Ebd. III, 335 Anm. 757.

stimmung oder Ablehnung einer im Denken vollzogenen Verbindung solcher Inhalte, mithin im Urtheilen, sein Wesen habe. Das Charakteristische seiner Auffassung im Gegensatz zu der früheren Lehre liegt daher in der Betonung des Subjektivistischen im Wesen des „Terminus". Die intentionale Species hatte man sich immer noch vorwiegend als eine objektive Repräsentation des Dinges selbst in der Seele gedacht; im Gegensatze hierzu bezeichnet O. die Vorstellung des Dinges als lediglich psychischen Zustand (habitus), als ein fictum, das nur vorstellungsweise, nicht gegenständlich[8]) existiere oder genauer, dessen Gegenständlichkeit nicht in der objektiven Präsenz des Dinges als solchen in der Seele bestehe, sondern in der realen Existenz des vermittelst der Wahrnehmung in der Seele hervorgerufenen Zustandes, der als solcher (d. h. als Bewusstseinsinhalt) lediglich als subjektiver Vertreter des Dinges dienen oder, in der Schulsprache ausgedrückt, lediglich als Terminus dafür supponieren könne[9]). Die Erkenntniss geht hiernach nicht auf den durch die Species in der Seele repräsentierten Gegenstand als solchen, sondern auf die in der Seele von ihm bewirkte Vorstellung und vermittelst dieser erst auf den Gegenstand, dessen Vertretung sie ausmacht. Man kann daher, nach O., auch nicht (im Sinne der Früheren) behaupten, dass das Einzelding vermittelst des Intellekts eminentiori modo erkannt werde, als vermittelst der Sinne. Denn der Allgemeinbegriff des Gegenstandes sei einfach unvollkommener und überhaupt ein sekundäres Gebilde gegenüber dem unmittelbaren Erfassen des Dinges in der sinnlichen Anschauung[10]). Erkenntniss ist für O. nicht mehr der Aus- oder Abdruck des objektiven Wesens vermittelst des Begriffs im Intellekt, sondern die Bildung von subjektiven Aussagen auf Grund der für die Dinge supponierenden Termini, also das Bewusstwerden der Art und Weise, wie die Verhältnisse zwischen den Dingen

---

8) nur objective, nicht subjective, nach der bekannten scholastischen Bedeutung dieser Begriffe, die zu der modernen sich gerade entgegengesetzt verhält.

9) Vgl. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters § 252. Werner, Nachscot. Scholast. 97.

10) Simpliciter imperfectius et posterius ipso singulari. Sent. I, 3, 6 G.

sich vermittelst der von den Dingen auf die Seele ausgeübten Einwirkungen im Bewusstsein subjektiv ausprägen.

Occam hatte eingesehen, dass das Wesen des Erkennens nicht begriffen wird durch die bisherige Annahme, wonach die Dinge ihre Eigenthümlichkeit in die Seele hineinspiegeln und aus dieser Abbildung des oder der Einzelnen dann vermittelst einer nicht weiter zu erklärenden Funktion des aktiven Intellekts der Allgemeinbegriff extrahiert wird. Dasjenige, um dessen Erklärung es sich in erster Linie dabei handelt, die Frage nämlich, wie ein seelischer Zustand als solcher zugleich „Bild“ eines Nichtseelischen sein könne, bleibt bei dieser Auffassung ohne Erledigung. Worauf er hinaus will, ist die Ansicht, dass das Erkennen in allen seinen Stadien aus einer eigenartigen synthetischen Bethätigung der Seele oder des Bewusstseins entspringt, für welche das Vorhandensein von sinnlichen Empfindungen den ersten Anstoss abgiebt. Er hat hierbei freilich, da er den phänomenalen Charakter der Wirklichkeit nicht klar erfasst hat, schliesslich keine Antwort auf die Frage, wie denn auf Grund dieser rein subjektiven Thätigkeit die Wahrheit im Sinne des adäquaten Auffassens der Wirklichkeit zu Stande komme. Da ihm die Auffassung der Dinge vermittelst der Termini keineswegs mit dem Erfassen ihrer Wirklichkeit zusammenfällt, (sofern ja der Terminus für das bezeichnete Objekt eben nur „supponieren“ soll), so bleibt hier die objektive Welt in einer Art von An-sich-Sein, welches der subjektiven Wirkung dieses Seins in der Seele getrennt gegenübersteht. Hiermit hängt es zusammen, dass O. zur Bestimmung desjenigen, was den Bewusstseinsinhalten den Charakter der Wahrheit verschaffe, schliesslich doch wieder auf etwas zurückkommt, was der alten Ansicht von der übernatürlichen Wirksamkeit des aktiven Intellekts ähnlich ist. In den Terminis, so meint er, ist ein Erfassen der Dinge von Seiten des Intellekts gegeben, welches ihrer Wesenseigenthümlichkeit in der Weise adäquat ist, dass, wie der Künstler seine Vorstellung des Hauses auch wieder zu einem sinnlichen Gegenstande (in der Erbauung desselben) ausgestalten kann, so der Intellekt, wenn er schöpferische Kraft hätte, im Stande sein würde, vermöge dieser Suppositionen die Dinge in ihrer objektiven Wirklichkeit

herzustellen. So steht, wie schon Prantl gezeigt hat, O.'s Begriff der Supposition in einer unklaren Mitte zwischen der Betonung der völligen Heterogenität von Aussending und Vorstellung auf der einen, und der Annahme, dass dem ens rationis ein „Aehnliches" (consimile) in der objektiven Welt[11]) entspreche, auf der andern Seite[12]). Es tritt nicht heraus, wie es möglich ist, dass das subjektive Sein der Dinge (im Bewusstsein) dem objektiven (in der Aussenwelt) heterogen und doch adäquat ist; die Frage von dem Verhältniss zwischen dem Wesen der Vorstellung und ihrem Inhalt bleibt auf der Seite.

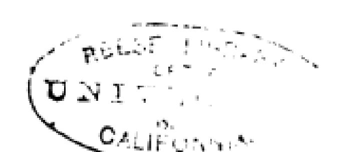
4. In der Frage von dem Wesen der Universalien fiel nun dieser Terminismus Occam's naturgemäss mit einem extremen Nominalismus zusammen, sofern die Universalien hiernach solche Termini sind, welche die Fähigkeit haben, für eine ganze Klasse von Dingen zu supponieren. In diesem Sinne erklärt er sie für unbestimmte Begriffe: ihre Allgemeinheit beruht auf ihrer Unbestimmtheit[13]). Auf der durch die Araber (insbesondere durch Avicenna) geschaffenen gemeinsamen Basis für die Auffassung der Universalien, — dass sie nämlich im göttlichen Denken ante res, als den Dingen zu Grunde liegende Wesensgesetze in rebus, als im Erkenntnissprozess aus diesen abstrahierte Begriffe aber post res seien — war, seitdem Duns Scotus die Individualität als eine positive Entität eingeführt hatte, schon bei Petrus Aureolus und Durandus Porcianus das ante und in hinter die Hervorhebung des post zurückgetreten. Für Occam, der (zu Gunsten des Glaubens an eine Offenbarung) auf das wissenschaftliche Begreifen des Uebernatürlichen überhaupt verzichtete, erhielt nun die Auffassung der Universalien als subjektiver Denkgebilde ihre völlige Abschnürung von jeder Gemeinsamkeit mit dem Standpunkte der bezeichneten „Formalisten", durch die Betonung nämlich der in ihrem Vorhandensein als psychische Realitäten liegenden Heterogenität gegenüber den Dingen, sowie durch ihre Aufzeigung als für die Dinge lediglich supponie-

---

[11]) in esse subjectivo, s. ob. Anm. 8.

[12]) S. Prantl III, 336f., vgl. Sent. I, 27, 2K.

[13]) Log. I, 14. Sent. I, 2, 7T.



rende subjektive Termini[14]). Die voraufgehende Schule hatte das Verhältniss des Allgemeinen und Besondern zu bestimmen gesucht vermittelst der Orientierung über die Frage, wie in den Dingen die Individualität selbst mit und neben der in ihnen real vorhandenen Universalität (Gattungs- oder Wesensform) möglich sei. Bei O. dagegen wird ein in den Dingen selbst waltendes Allgemeines nicht einmal mehr im Sinne derjenigen positiven Entität anerkannt, welche (als haecceitas) ihnen gemeinsam die Eigenthümlichkeit des Individuellen zu verleihen berufen ist. Eines solchen Prinzips bedarf es für ihn nicht, weil ihm die Singularität ohne weiteres mit der Existenz des Dinges gesetzt ist. Daher wird bei O. die Erörterung des Verhältnisses von Singularität und Universalität zu einer formal-logischen Untersuchung über das Verhältniss des Allgemeinen und Besondern in dem Inhalte der subjektiven Denkbegriffe. Auf Grund dieser Wendung aber wird er selbst zum scholastischen Vorläufer des in der nachmaligen englischen Philosophie hervorgetretenen Sensualismus und Empirismus.

Wie jedes Ding eine objektive, so ist, nach Occam, jedes Universale als bestimmter psychischer Inhalt eine subjektive Singularität, aber als solche doch eine „natürliche“ Wirkung der Dinge auf die Seele, im Unterschiede von den auf Willkür beruhenden psychischen Gebilden, die in den Wortbezeichnungen vorliegen[15]). Dieses ihr „natürliches“ Verhältniss zu den Dingen macht sie geeignet, als psychische Singularitäten für die sachlich-objektiven Singularitäten d. h. für die Dinge, zu supponieren, und zwar so, dass jeder einzelne Begriff eine ganze Klasse von Einzeldingen vertreten kann. Wie etwa der Affektlaut ein natürliches, psychisch durchleuchtetes Zeichen für einen durch die Dinge bewirkten Eindruck, so sind die Universalien natürliche psychische Auffassungen (Abstraktionen) für das intuitive Erfassen des Gegen-

[14]) O. sagt selbst (Log. II, 2. 4), zur Wahrheit von Urtheilen komme es nicht darauf an, ob das Prädikat auf Seiten der Sache dem Subjekt inhäriere, sondern nur darauf, dass Subjekt und Prädikat als Begriffe (termini) für eine und dieselbe Sache supponieren. Vgl. Stöckl § 260. Gabr. Biel (O.'s Commentator) Collector. I, 2, 4.

[15]) Log. I, 1.

ständlichen am Dinge, und insofern den Dingen adäquat, natürliche Zeichen der Dinge in der Seele[16]). In Konsequenz dieser Ansicht fiel für O. schliesslich das Gebiet derjenigen Fragen, die sich auf den objektiven Grund des Zusammenhangs der Dinge beziehen, aus dem Gebiete der Logik und überhaupt der Wissenschaft heraus und wurde der mystischen Intuition als dem Organe der Offenbarung zugewiesen. Als das Wesen des wissenschaftlichen Erkennens aber bleibt das übrig, was nachher Hobbes als ein Rechnen mit Begriffen vermittelst der Worte bezeichnete, d. h. mit psychischen Inhalten, welche die Wahrnehmung als Suppositionen ihrer Objekte in die Seele hineinlegte, ohne jede Voraussetzung eines Apriori.

5. Von besonderer Tragweite für die Entwickelung der neueren Philosophie ist nun die Art und Weise, wie die Grundanschauung hinsichtlich des Wesens und der Methode des Empirismus durch O.'s Erkenntnisslehre sich weiter ausprägte. Sie tritt deutlich zu Tage in der neuen Fassung, die er dem überlieferten Gegensatze von intuitiver und abstrakter Erkenntniss gab. Für Duns Scotus war die intuive Erkenntniss das Erfassen der realen Existenz in der objektiven Welt sowohl in Bezug auf das Sinnending als auch auf den Begriff als „Form“ der Dinge (universale in rebus). Für die sinnliche wie für die begriffliche Intuition war hier die Existenz des Vorgestellten als eines nicht bloss in der Seele, sondern auch ausserhalb derselben Befindlichen das Massgebende. Bei O. dagegen gilt dies nur noch für die Sinnendinge als solche; die intuitive Erfassung des Allgemeinen liegt für ihn lediglich in der Perzeption desselben als eines psychischen Inhalts von Seiten des Verstandes; sie kann nur noch stattfinden in dem für das Wesen des Dinges supponierenden Terminus, und die Abstraktion ist die auf Grund dieser Art von Anschauung sich ergebende be-

---

16) Vgl. Prantl 347. Occ. Sent. I, 2, 8Q. Quodlib. V, 12. 13. Auf derselben Anschauung ruht die Erkenntnisslehre bei Hobbes, aus der u. a. die praktische Regel folgt: In omni ratiocinatione cautela opus est, ne praeter significationem ipsius rei (also der „natürlichen“ Bezeichnung) admittamus etiam aliquid de natura . . . hominis qui loquitur, Hobb. Leviath. I, 4 (S. 19 Edit. Amstel. 1668).

ziehungsetzende Denkthätigkeit, die als solche über die blosse Konstatierung des (psychischen) Daseins hinsichtlich des Terminus hinausführt[17]). War sonach für die Früheren intuitive Erkenntniss im Wesentlichen die gegenständliche Auffassung der Objekte der äusseren Erfahrung (sei es nach ihrer sinnlichen Aussenseite oder nach ihrer „formalen" d. h. begrifflichen Innenseite), so giebt es für O. im Unterschied von dieser Ansicht eine intuitive Erkenntniss von psychischen Inhalten als solchen. Zum Zustandekommen von Abstraktion und diskursivem Denken bedarf es nicht sowohl der Wahrnehmung sinnlicher Objekte, als vielmehr der in „verstandesmässiger" Anschaulichkeit gegebenen Existenz der Termini als desjenigen, wodurch die Objekte psychisch (im Bewusstsein) repräsentiert werden (Quodlib. I, 13. 15). Was aber in dieser Hinsicht für die Suppositionen, also für die Begriffe gilt, ist auch für alle andern seelischen Zustände als Bewusstseinsinhalte in Anspruch zu nehmen[18]). So erhebt sich vor O.'s Blick die Unterscheidung zweier Gebiete der intuitiven Erkenntniss: die sinnliche Aussenwelt und das dem „innern Sinn" (wie er später genannt wird) gegenständliche Gebiet der psychischen Phänomene[19]). Zu der Lehre von dem Nebeneinander und dem Gegensatz der äussern und innern Erfahrung, die schon von Augustin her in der Scholastik sich ausgebildet hatte[20]), wusste er sich auf seine Weise von ganz andern Unterlagen aus einen Zugang zu schaffen. Seine Begründung derselben aber ist jedenfalls als die nachhaltige Quelle zu betrachten, von der aus jene folgenreiche Unterscheidung zuerst in die neuere englische und dann überhaupt in die spätere Philosophie übergegangen ist, als der gemeinsame Boden sowohl für ihre empiristische, wie für ihre spekulative Entwickelung.

6. Etwas Aehnliches gilt, und zwar hinsichtlich des Gebietes der innern Erfahrung an und für sich, von demjenigen was Occam bereits über die Bedeutung von Intellekt und Wille in Betreff der Urtheilsthätigkeit zu lehren weiss. Es lag in der Natur der

---

[17]) Sent. Prol. in I, 1 Z.

[18]) Vgl. G. Biel a. a. O. Prol. 1 Ff.

[19]) Quodlib. I, 14. Sent. Prol. I, 1.

[20]) S. Windelband, Gesch. d. Philosophie S. 239 ff.

Sache, dass die überlieferte Theorie vom Wesen und Verhältniss des passiven und aktiven Intellekts für ihn unter der Wirkung seiner formalistischen Logik bedeutungslos wurde. Die überlieferten Ausdrücke für jenen Unterschied behält er zwar bei, versteht aber darunter, mit Ausschliessung jeder metaphysischen Beziehung, nichts anderes als einerseits die Entgegennahme des Terminus für den sinnlich-anschaulichen Gegenstand, andrerseits die Verwandlung desselben in den abstrakten Begriff[21]). In diese Richtung der Theorie wiesen ja nun bereits die Erwägungen bei Duns, Petrus Aureolus und Durandus; hinsichtlich der Verarbeitung der Begriffe zum Urtheil hatte ausserdem die scotistische Schule schon auf den Antheil hingewiesen, welcher der Willensthätigkeit dabei zukommt. Doch war das aktive und das passive Verhalten der Vernunft bisher immer noch als die Spezifikation eines und desselben seelischen Vermögens betrachtet worden. Occam geht nun auch hier einen entscheidenden Schritt weiter: er sieht in jenem Unterschiede das Zusammenwirken zweier verschiedener Seelenkräfte. Die Bildung von Allgemeinbegriffen auf Grund von Anschauungen gleichartiger Dinge ergiebt sich, nach seiner Ansicht, von selbst (naturaliter) vermöge der Einwirkung der Objekte auf die Seele (Sent. II, 25 O); die s. g. aktive Thätigkeit der Vernunft aber besteht ihm in Wirklichkeit in dem Antheile, den an dem Zustandekommen des Erkenntnissaktes und namentlich an dem Fortgange des diskursiven Denkens der Wille besitzt, sodass von einer Thätigkeit des Intellekts rein als solchen hierbei überhaupt nicht mehr die Rede sein kann. Denn dieser, wenn man vom Einflusse des Willens absehe, sei rein passiv[22]). Das begriffliche Bewusstmachen in der Erkenntniss eines Objekts — in der Schulsprache: das Hinzukommen des actus reflexus zum actus purus — sei nicht sein Werk, sondern entspringe aus dem auf den psychischen Akt als solchen gerichteten Willen (a. a. O. Q). Andernfalls wäre nicht einzusehen, warum nicht immer der Intellekt zu dem einen Erkennntnissakt den andern hinzutreten lasse. Dieses letztere eben liege, geradeso wie das Verstärken und Nachlassen der Aufmerksamkeit und der

[21]) Sent. II, 15. Werner, Nachscot. Scholast. 77 f.

[22]) pure passivus, Sent. II, 25 R.

Akt des Vergleichens (actus comparativus ebd. P), an der Macht und Freiheit des Willens. Die Verbindung gegebener Begriffe zur Einheit des Urtheils durch den Intellekt ist, wie die Lehre weiter lautet, zunächst weder wahr noch falsch, sondern einfach „natürlich“. Erst sofern hinsichtlich der präsenten Vorstellungen der Wille die eine ihrer Verbindungen vor der andern bevorzugt, also die eine bejaht und die andre verneint, und somit auf einen gegebenen Denkinhalt sich bezieht, kommt dieser dazu, als wahr oder falsch charakterisiert zu werden. Zustimmung zu einem Inhalt ist, in Konsequenz dessen, nicht einmal überall identisch mit Evidenz desselben[23]). Die zureichende Ursache für die „Aktivität des Erkennens“ besteht nach alledem in dem Vorhandensein der als Material für die Synthesis gegebenen inkomplexen Termini (d. h. der Begriffe) und in ihrer Vereinigung zur komplexen Erkenntniss in der Form des Urtheils durch den Willen. Apprehendieren von Dingen oder Begriffen, und Urtheilen (als Bejahung oder Ablehnung eines komplexen Inhalts) sind specifisch verschiedene geistige Akte[24]).

Die Occam'sche Umwandlung der alten Erkenntnisslehre gipfelt, wie man sieht, in derjenigen Ansicht, welche nachmals Descartes zur Grundlage für seine Lehre vom Urtheil gemacht hat. Und auch die Theorie des Irrthums, die er darauf gründet, hat bereits ihren Vorläufer bei Occam. Der Irrthum, wie dieser (a. a. O.) ausführt, kann nicht in der Apprehension als solcher liegen. Die Suppositionen, als natürliche Wirkungen der Dinge in der Seele sind denselben einfach adäquat und in diesem Sinne „wahr“. Irrthum entsteht erst in der inadäquaten Synthese von begrifflichen Inhalten, sofern diesen, als einem komplexen Vorstellungsinhalte, mit Bewusstsein und Willen seitens des Vorstellenden die Zustimmung ertheilt wird.

7. Nach allem bisherigen könnte Occam in seiner Beziehung zur Entwickelung der neueren Philosophie unter den mittelalterlichen Denkern als derjenige erscheinen, der noch innerhalb der Scholastik selbst die Grundlagen des nachmaligen Empirismus ge-

[23]) a. a. O. K. Y.
[24]) Sent. Prol. qu. 10. Quodlib. 5, 6.

schaffen hat. Empiristisch ist thatsächlich bei ihm die bestimmte Unterscheidung der beiden Arten von Erfahrung, zumal sich hieran noch ausdrücklich die Ansicht schliesst, dass die Zustände der innern Erfahrung in ihrer eigenen Erkennbarkeit noch kein Wissen vom Wesen der Seele darbieten (Quodl. I, 10). Ausserdem namentlich die Verlegung des auf das Verhältniss von Universalität und Singularität bezüglichen Problems aus der metaphysischen in die formal-logische Auffassung. Weiter gehört hierher die scharfe Trennung der Gebiete von Glaube und Wissen. Trotz alledem ist O. keineswegs als ausgesprochener Empiriker zu betrachten. Seine Spekulation ist eine Uebergangsform und charakterisiert sich als solche namentlich dadurch, dass die Anfänge der beiden Richtungen, deren Gegenbewegung den Entwicklungsgang der neueren (vorkantischen) Philosophie bestimmt, und die man in Kürze als die empiristische und die rationalistische bezeichnen kann, bei ihr noch in eigenartiger Verschlungenheit durcheinander liegen. Als Vordeutungen aus den späteren rationalistischen Positionen treten bei näherer Betrachtung heraus die eben erwähnte Lehre von der Bedeutung des Willens für den Intellekt, daneben seine entschieden intellektualistische Ansicht vom Wesen des Gedächtnisses[25]), ganz besonders aber, wovon hier noch weiter zu handeln ist, diejenige nachmals so erheblich gewordene Auffassung des Verhältnisses von sinnlichem und Vernunft-Wissen, wonach deren Gegensatz dem von verworrener und deutlicher Erkenntniss adäquat sei.

Das sinnlich Einzelne, lehrt O., kann von andern Einzeldingen deutlich (distincte) unterschieden wahrgenommen werden, und wird demgemäss auch im Intellekt durch einen distinkten Terminus re-

[25]) Petrus Aureolus und Duns Scotus erklärten das Gedächtniss im eigentlichen Sinne (d. h. als Wiedererinnerung) für ein nicht sinnliches, sondern intellektives Vermögen. Diese Ansicht erhielt durch O.'s Lehre, dass die Erkenntniss in komplexen Vorstellungen (d. h. in Aussagen) bestehe, eine schärfere Zuspitzung: die innere Wahrnehmung des früher dagewesenen Bewusstseinsaktes enthält immer zugleich die „Aussage“ sowohl dieses Dagewesenseins, wie des jetzigen Daseins, und ist mithin eine reine Verstandesthätigkeit. Vgl. Werner a. a. O. 73f. 67.

präsentiert[26]). Als Erkenntniss eines Zusammengesetzten ist dagegen die Erkenntniss eines Sinnlichen immer zugleich verworren (confusum). Seine begriffliche Auffassung im Intellekt, die sich darstellt als eine logisch qualifizierte Synthese von zusammengehörigen Suppositionen, bildet als solche ebenfalls ein in einander verflochtenes Ganzes, d. h. ein confusum. Zwischen der Perzeption des wahrgenommenen Ganzen und der seines psychischen Zeichens als eines begrifflichen (aus Terminis bestehenden) Ganzen ist nun der wesentliche Unterschied, dass jenes immer verworren (confuse) erfasst, das confusum des Intellekts dagegen, also der begriffliche Komplex, ungeachtet der Vielheit seiner Bestandtheile in allen seinen Theilen immer schon distinkt vorgestellt wird[27]). Sinnliche Wahrnehmung und intellektive Auffassung des Objekts unterscheiden sich hiernach dadurch, dass dort die Perzeption der Theile einen ungeklärten Gesammteindruck abgiebt, während sie hier ein deutliches Bewusstsein ihrer Unterschiedenheit und Eigenart einschliesst. Der Gegensatz der sinnlichen zu der Vernunfterkenntniss tritt hier, wie man sieht, an der Hand jener Unterscheidung noch nicht in der prinzipiellen Schärfe heraus, die er nachmals bei Descartes unter Mitwirkung der Ansicht von der rein rationalen Beschaffenheit des mathematischen Denkens erhielt. Occam ist demgemäss auch noch weit entfernt, aus jener Entgegenstellung die erkenntnisstheoretische Konsequenz zu Gunsten des Rationalismus zu ziehen[28]). Die Unterlage für diese nachmalige Auffassung erscheint aber dennoch bereits deutlich ausgeprägt, besonders wenn man dazu nimmt, dass O. besondern Nachdruck legt auf die Ansicht, kein sensitiver Akt könne un-

[26]) Quando aliquid est distincte sensatum, illud idem potest esse distincte cognitum ab intellectu. Sent. I, 3, 5 U.

[27]) Si autem ille conceptus (des Intellekts) sit compositus, includens multos conceptus, et esse conceptus non est nisi cognosci vel non est sine cognitione, ergo quilibet illorum conceptuum cognoscitur. Ebd. T. vgl. Sent. Prol. qu. 1 T T: praeter notitiam complexam, qua cognoscuntur termini, est una notitia incomplexa cujuscunque termini etc.

[28]) Es bleibt in dieser Hinsicht vielmehr bei der Ansicht: omnis notitia rei abstractiva praesupponit intuitivam (Sent. I, 6 A. Vgl. auch 7 A: das Einzelding kann distincte cognosci ante cognitionem entis vel cujuscunque universalis).

mittelbar Ursache für den Urtheilsakt sein; denn dieser sei immer Sache des Intellekts, und zwar vermöge der intellektiven (durch Suppositionen ermöglichten) Anschauung von den Dingen[29]).

8. Die hier bezeichnete Grundansicht zu einer spezifisch rationalistischen Erkenntnisstheorie fortzubilden, daran wurde Occam jedenfalls gehindert durch die Wirkung der vorhin (§ 5) besprochenen Einsicht von dem Nebeneinander der beiden Gebiete der (äusseren und inneren) Erfahrung. Für jedes dieser beiden fand er das Zusammenwirken der intuitiven und der abstraktiven Erkenntniss zur Erzielung von Aussagen als Inhalten des Wissens erforderlich[30]). Der Ausbau jener Ansicht geht bei ihm vielmehr vorwiegend in der Richtung des Empirismus. Inhalt der intuitiven Erkenntniss ist ihm in erster Linie das sinnlich-anschauliche Erfahrungswissen, die cognitio experimentalis, qua cognoscitur rem esse vel non esse, und die jeder einzelne Sinn als solcher für seine spezifischen Objekte besitzt (Sent. a. a. O. P). Diese Art des Wissens unterscheidet er als die vollkommene von der unvollkommenen d. h. derjenigen, welche vermittelst des Urtheils auf das Dagewesensein oder Nichtgewesensein einer Sache zurückschliesst. Bei dieser letztern aber ist, wie er ausführt, wegen des Mitwirkens der Erinnerung an den früheren Thatbestand, neben dem intuitiven schon ein abstraktives Moment im Spiele (ebd. G), ohne dass deswegen der Bereich des Erfahrungswissens überschritten wäre. Ueberhaupt stehen induktive und deduktive Erkenntniss keineswegs in dem Verhältniss heterogener oder entgegengesetzter Bereiche, sondern bezeichnen nur verschiedene Grade des Wissens. Das Schlussverfahren ist im Grunde nur die Verstandesoperation, welche das schon in der Wahrnehmungsthatsache selbst Liegende in logische Form bringt und dadurch dessen Konsequenzen evident macht. Die logische Anordnung der Begriffe ist aber ein rein subjektiver Prozess, der mit der Ordnung der Dinge keineswegs als parallel gehend anzusehen ist. Logische Unter- und Ueberordnung besteht nur für die Begriffe, nicht aber für die Dinge[31]). Nach alledem

[29]) Sent. Prol. qu. 1 U.

[30]) Ebd. II, qu. 14+15 E. Q. Prol. qu. 1 Z.

[31]) Sent. prol. 2 K f. M. O. 1 H H.

liegt schliesslich das erkenntnisstheoretische Interesse bei O. im Vergleich mit den Früheren in der Reihe der Erkenntnissobjekte sozusagen am entgegengesetzten Ende. Es kommt ihm weniger darauf an, die Bedeutung der Wahrnehmung für die Erlangung von Vernunfterkenntnissen und Begriffen, als vielmehr den Antheil zu bestimmen, welchen einerseits der Sinn, andrerseits der Intellekt an dem Zustandekommen der Wahrnehmung haben. Ueber den Vorgang derselben finden wir bei ihm eingehende Erörterungen.

9. Ihren Ausgangspunkt nehmen sie von der Kritik der Specieslehre, die ausser den zu Anfang angeführten allgemeineren noch mit einer ganzen Reihe von spezielleren Gründen bekämpft wird[32]). Dann wird festgestellt: der Akt des Sehens, sofern er immer zugleich ein „Urtheil" (in modernem Ausdruck: eine Apperception) enthält, ist eine Vereinigung der Thätigkeit des Sinnes mit der des Intellekts; auf dieser beruht die darin liegende Aussage (Bejahung oder Verneinung) betreffs des Objekts. Der Sinn an sich kann nicht urtheilen, weil es nicht in seinem Wesen liegt, komplexe Vorstellungen zu bilden. Von hier aus hat O. auch gesehen, dass die Wahrnehmung von Scheinbewegungen und andre optische Täuschungen (z. B. die scheinbare Gebrochenheit des in Wasser getauchten Stabes) auf einem durch die Umstände der Wahrnehmung bedingten Urtheile beruhen[33]). Auch betreffs der Erinnerungsbilder weiss O. dem psychophysischen Sachverhalt näher zu kommen. Das Erinnerungsbild eines Gegenstandes ist

---

[32]) Darunter: dass das Objekt direkt (ohne Vermittelung der Species) auf das Organ einwirkt, ist beim Tastsinn ohne weiteres evident; beim Gesichtsinn zeigt es sich dadurch, dass zu starke Lichteindrücke das Sehorgan beeinträchtigen, sowie an der Entstehung der Nachbilder. Die Farbe wird nicht durch Impression ihrer Species im Medium gesehen, sondern umgekehrt: das Medium selbst wird erst sichtbar durch die dahinter befindliche Farbe. Sent. II, 18. G. Biel, a. a. O. II, 32. vgl. Petr. Alliac. de an. 9, 1.

[33]) Sent. I, 27, 3Cff. Die Scheinbewegungen erklärt er daraus, dass durch die gegebene Sachlage im Sinnesorgan Vorgänge (operationes) ausgelöst werden, welche den durch die Wahrnehmung wirklicher Bewegung bedingten „äquivalent" sind. Hierauf beruhe das Urtheil, dass der Gegenstand sich bewege. Eine ungelöste Schwierigkeit bietet ihm dabei freilich die Thatsache, dass auch die Thiere Scheinbewegungen sehen, obwohl sie nach seiner Ansicht keine wirkliche Urtheilsthätigkeit besitzen. Ebd. Kf.

nicht eine im inneren Sinnesorgane (dem Gehirn) deponierte „Species", sondern ein durch die Wahrnehmung in demselben bedingter „Habitus", der die „Inclination" zur wiederholten Auslösung des erstmaligen innern Anschauungsaktes begründet. Die verschiedenen Arten und Stufen der Erkenntniss eines Objekts vollziehen sich eben immer in direkter Beziehung auf dieses selbst und unterscheiden sich nur durch die Art und Weise der psychischen oder organischen Funktion, die sie auf Anlass desselben darstellen. Nur auf Grund dieser Sachlage begreift man auch die Möglichkeit des Gegensatzes zur Erinnerung, das Vergessen. Zugleich mit dem bezeichneten innersinnlichen Habitus nämlich ist das Zurückbleiben einer organischen Qualität gegeben, die ihn zwar konserviert, aber doch u. U. durch physische oder physiologische Einflüsse zerstört werden kann, worauf dann der Habitus unwirksam und die Erinnerung des betr. Objekts unmöglich wird[34]).

Um die psychologische Fruchtbarkeit des O.'schen Empirismus zu kennzeichnen, hebe ich an dieser Stelle noch einige anderweitige in jener Richtung liegende Resultate heraus.

Sent. I, 3, 6 H: Die potestas apprehensiva kann das Eine vom Andern unterscheiden nur auf Grund dessen dass sie eine gewisse Aehnlichkeit der betr. Objekte erkennt. Nach dem Grade, in welchem dies der Fall ist, richtet sich die Schärfe der Unterscheidung.

Ebd. 1, 1 K: Der Intellekt kann in einem einzelnen Akt ebenso gut einen Satz, wie einen ganzen Discursus erkennen. Und obgleich er im letzteren Falle sowohl die Folgerung als auch die ihr zu Grunde liegenden Termini erkennt, so „weiss" er doch nur die (komplexe) Folgerung ohne die inkomplexen Termini. („Verdichtung" des Denkens.)

Ebd. II, 12: Die Zeit ist kein Absolutes oder realiter von den Dingen und ihrer Dauer Verschiedenes, sondern die Bewegung der Objekte, sofern sie an der dadurch bedingten Bewegung in der Seele, also an der mit dem Wahrnehmungsakt gesetzten psychischen Thätigkeit gemessen wird[35]). Objektiv sind daher die Theile

[34]) Sent. II, 17 H ff. IV, 12 L.

[35]) Viso motu in re certificamur per motum in anima de quantitate ejus a. a. O. L.

der Zeit und der Bewegung dieselben, und die Zeit wie die Bewegung entweder schneller oder langsamer. Die subjektive Zeitvorstellung aber als Bewegung der Seele und als dasjenige, woran die äussere Bewegung hinsichtlich ihrer Beschleunigung gemessen wird, hat keine in dieser Weise unterscheidbaren Theile, sondern ist regelmässig und gleichförmig. Ohne diese Eigenschaft (der Stetigkeit der innern Bewegung) wäre sie nicht fähig für die Unterschiede in der äusseren Beweglichkeit als Maass zu dienen. Darum ist die objektive Zeit lediglich ein Nacheinander, die Gleichzeitigkeit dagegen beruht auf der psychischen Auffassung und Messung des Vorgangs durch die subjektive Zeit[36]) — (eine Unterscheidung, die freilich hinfällig ist).

10. Ein präzises Bild des genetischen Zusammenhangs, als welcher der Erkenntnissprozess nach O.'s Angaben sich darstellt, hat Gabriel Biel im Collectorium (II, 3, 2 Jff.) zu geben sich angelegen sein lassen. Die Hauptzüge darin sind folgende:

Das Objekt wirkt auf das Sinnesorgan nicht durch Vermittelung einer zwischen beiden befindlichen Species, sondern direkt vermöge seiner eigenthümlichen Qualität. Die Folge davon ist die Apperception (apprehensio) des sinnlichen Eindrucks von Seiten der sensitiven Seele, auf Grund deren der Akt der Wahrnehmung, speziell beim Sehen, sich zur Anschauung (apparitio) gestaltet, die dann auch unabhängig von der sinnlichen Gegenwart des Objektes bestehen bleibt. Hiermit ist nun zugleich die erste Bethätigung des abstraktiven Vermögens hervorgetreten, und zwar als Akt des innern Sinnes (phantasticum): die bewusste Auffassung des Gegenstandes ist zum innern Anschauungsbild geworden, welches letztere, modern gesprochen, auch unbewusst, in scholastischer Sprache: als der im Vorigen bezeichnete Habitus für die Reproduktion des Wahrnehmungsinhalts vorhanden ist. Jedes dieser beiden Resultate nun, sowohl die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung als auch die Reproduktion des Objekts vermittelst des innern Sinnes kann für sich allein zum Vorwurf für die Weiterbearbeitung von Seiten des Intellekts werden. Eine erste Be-

[36]) ebd. NN, XX.

thätigung desselben war schon mit enthalten in der Auffassung des Gegenstandes als solcher; sie hatte jedoch noch keine begriffliche Geltung, da sie das Objekt noch zusammen [als ein Confusum] mit sinnlich-anschaulichen Qualitäten wie Grösse, Gestalt, Bewegung erfasst. Von ihr aus kann nun aber der Intellekt bestimmtere begriffliche Einheiten abstrahieren, indem er die im Bisherigen miteinander verbundenen Qualitäten jede für sich unterscheidet. Er vermag ausserdem durch Erfassung des Wesentlichen und (der Gattung) Gemeinsamen gegenüber den individuellen Accidenzen den Allgemeinbegriff (cognitio universalis) zu abstrahieren. Nachdem so auf dieser Stufe die Thätigkeit des Intellekts es zur Bildung inkomplexer Begriffe gebracht hat, folgt hierauf seine Bethätigung erstens in der Zusammenfassung und Trennung solcher Inhalte selbst, also die Bildung von affirmativen und negativen Aussagen vermittelst des diskursiven Denkens, und sodann in dem Akte der Bejahung oder Verneinung betreffs des Inhaltes solcher Komplexe [ein Stadium des Prozesses, das — nach dem Vorigen (§ 6) — wesentlich Willensbethätigung ist]. Wenn nun hierbei die Zustimmung einfach in Folge von anschaulicher Erkenntniss der Bestandtheile des Urtheils erfolgt, so ist das Erfahrung (experimentum); entspringt sie aber aus der Vorstellung von Begriffen (termini), deren Synthese einen nothwendigen Denkinhalt ausmacht, so ist das Verstandeserkenntniss (intellectus). Wird sie endlich erzeugt durch ein Schlussverfahren (illatio) aus evidenten Prämissen, so ergiebt sich Wissenschaft (scientia). Irrthum entsteht dabei da wo die Zustimmung nicht aus sachlich bedingten Prämissen erfolgt.

So zum Ganzen gerundet erweist sich die Lehre freilich als ein noch im hohen Maasse primitives Gebilde. Die eigentlichen Probleme des Erkennens, sowohl psychologischer wie „vernunftkritischer“ Art, liegen theils noch ganz im Dunkeln, theils unter blossen Wortbezeichnungen wie Apprehension, Abstraktion u. dgl. verdeckt; die Frage von dem Grunde der Nothwendigkeit eines Erkenntnissinhalts wird überhaupt nicht gestellt u. s. w. Um der ganzen Theorie indess gerecht zu werden, d. h. um die Revolution zu erkennen, die sich in ihr gegenüber dem Bisherigen vollzogen hat, muss man sie nicht

mit modernen Errungenschaften vergleichen, sondern mit demjenigen, was ihr voraufgelegen hatte, am besten mit dem Charakteristischen der thomistischen Erkenntnisslehre. Bei Thomas ist der Erkenntnissvorgang durchweg, auch auf den oberen Stufen, intuitiv. Das in den Dingen liegende Sinnliche, ebenso wie das darin befindliche Universale senden, jenes für den Sinn, dieses für den Intellekt, ihre Species zu der Seele, und jedes von ihnen wird dadurch, dass diese sich dem betr. Erkenntnissvermögen gegenüberstellt, erkannt. Dabei wird betont, dass die Species des Universalen dem höheren Vermögen erst dienen kann, wenn die sinnliche Species auf das Anschauungsvermögen gewirkt hat. Hier liegt mithin der genetische Prozess des vom Sinnlichen zum Begrifflichen aufsteigenden Erkennens, (wenn man überhaupt von einem Genetischen dabei reden will), im Grunde überhaupt nicht auf Seiten des Subjekts sondern des Objekts. Das Letztere, indem es vermittelst der Species in die Seele gelangt, hat zunächst die Materie draussen gelassen und lässt nachher auch die immateriellen anschaulichen Bestandtheile seines Inhalts unterhalb des Intellekts zurück, um sich diesem rein in seinem universalen Wesen zu präsentieren. Wahrnehmung, Anschauung und Intellekt (wenigstens als intell. possibilis) haben diesem Verwandlungsprozess gleichsam nur zuzuschauen und seine Ergebnisse schliesslich (vermittelst des aktiven Intellekts) entgegen zu nehmen. Darum besteht Wahrheit für diesen Standpunkt darin, dass das Ding selbst sein eigentliches Wesen successive in oder eigentlich vor der Seele stufenweise entfaltet. Daher auch der Satz, dass der Intellekt das Einzelding als solches nicht zu erkennen vermag.

Bei Occam dagegen kommt im Grunde von dem Dinge selbst nichts in die Seele, sondern nur Wirkungen von ihm, und diese Wirkungen als Inhalte des Bewusstseins werden von der Seele selbst in einer Stufenfolge von Thätigkeiten zu andern und andern Inhalten verarbeitet, so nämlich, dass sie die Möglichkeit erhält, die verschiedenen Inhalte zu Aussagen zu verknüpfen, denen sie kraft subjektiver Nöthigung (was freilich ein unaufgehellter Punkt bleibt), nicht umhin kann, ihre Zustimmung zu ertheilen. Erst hier ist sonach ein genetischer Prozess des Erkennens im eigent-

lichen Sinne vorhanden. Die Seele schafft sich den Erkenntnissinhalt stufenweise in ihrer Bethätigung selbst. Darum kann O. behaupten, der Intellekt als solcher gehe ebensowohl auf das sinnliche Objekt, wie die Wahrnehmung selbst; sie sind beide nur verschiedene Stadien des durch den äusseren Gegenstand in der Seele angeregten Prozesses. Wahrheit (im Sinne von Zustimmung) ist für diesen Standpunkt der letzte Akt einer Bearbeitung seelischer Inhalte, die von Haus aus (nicht Spiegelungen sondern) Wirkungen des Objekts sind. Dass solche Inhalte das Recht haben, sich als Erkenntniss von Dingen zu geben, wird dabei freilich durch nichts anderes erhärtet, als durch die unbestimmte Behauptung, dass die ursprüngliche Einwirkung des Dinges auf die Seele eine „natürliche" sei.

Bei Thomas stützt die begriffliche Erkenntniss ihren Anspruch auf objektive Wahrheit auf die Ansicht, dass der Begriff die in die Seele selbst eintretende Wesenheit des Dinges sei. Es bleibt aber schliesslich unbegriffen, wie die Seele oder der Verstand es anfängt, sich dieses Wesen vermittelst der Species zu eigen zu machen. Die Berufung auf die „aktive" Thätigkeit des Intellekts giebt eben nur das Problem selbst, ohne es zu lösen. Auch bleibt dabei die Möglichkeit des Irrthums im Grunde unaufgehellt.

Bei Occam dagegen wird zuerst wirklich Ernst gemacht mit dem Begriff der Erkenntniss als einer Bethätigung der Seele an dem einwirkenden Dinge. Die Seele schafft sich ihre Erkenntnissinhalte selbst; sie spiegelt nicht, sondern sie produziert. Aber er bleibt seinerseits die Antwort schuldig auf die Frage, worin die Berechtigung des Anspruchs liege, dass die Resultate dieser Arbeit, die subjektiven seelischen Inhalte, mit dem objektiven Inhalte der Dinge zusammentreffen. Der Unterschied von Wahrheit und Irrthum wird illusorisch. — Das aber dürfte nach allem Bisherigen einleuchten, dass die gesammte Ausbildung der neueren Erkenntnisstheorie von Descartes bis einschliesslich Kant überhaupt erst möglich war zufolge der aufgezeigten Kopfstellung, welche O. mit seiner Auffassung des Erkenntnissprozesses an der überlieferten Theorie vorgenommen hatte. Wesentlich in dieser Hinsicht war er der „Venerabilis Inceptor".